

SULL' ARAD MITANGURANNI COME DOCUMENTO STORICO-RELIGIOSO

Giuseppe Minunno

La composizione accadica nota come "Dialogo del pessimismo" o *Arad mitanguranni* costituisce un'opera di indubbio interesse sotto molteplici punti di vista. Gli studiosi ne hanno proposto interpretazioni contrastanti, vedendovi chi un'amara riflessione filosofica¹, chi una satira², chi addirittura una farsa, da contestualizzare nell'ambito di una sorta di "saturnali" babilonesi in cui avrebbe avuto luogo la rottura rituale dell'ordine tra servi e padroni³. Qualcuno ha anche pensato che l'operetta rispecchi la psiche instabile dell'autore, un genio con tendenze suicide⁴.

Tra gli elementi posti alla base di queste interpretazioni complessive vi è l'atteggiamento dell'autore in merito alla sfera religiosa. D'altra parte, una valutazione del valore che il testo riveste quale documento storico-religioso, quale ci riproponiamo qui di tentare, non può non comportare l'adesione ad una interpretazione complessiva dell'opera. Quest'ultima presenta una serie di sezioni basate su di uno schema costante, da cui si discosta soltanto la sezione conclusiva⁵. Lo schema prevede che un padrone dapprima esponga a un servo una propria intenzione, che il servo approva con delle considerazioni a favore della decisione annunciata; il padrone però, con un repentino mutamento di opinione, abbandona l'idea, subito approvato dal servo, che porta nuove considerazioni a supporto della nuova decisione del padrone. Nella sezione conclusiva il padrone, che ha constatato come il servo possa addurre considerazioni pro e contro ogni iniziativa, lo interroga:

"Cosa è bene, allora? Rompere il tuo collo ed il mio e gettarci nel fiume, è bene?
- Chi è tanto alto da salire al cielo, chi è tanto grande da comprendere la terra? -
No, servo, io ti ucciderò e ti manderò avanti! - E il mio signore come mi sopravviverà tre giorni?"⁶.

1 Th. Jacobsen vedeva nel dialogo la negazione di ogni valore, facendone un sintomo dell'esaurimento della cultura mesopotamica (Frankfort, Frankfort, Wilson, Jacobsen 1949, pp. 231-233).

2 E.A. Speiser 1954.

3 De Liagre Böhl 1951, p. 493; De Liagre Böhl 1955.

4 "His work should perhaps be studied by a psychologist as well as an Oriental scholar", Lambert 1960, p. 141.

5 Lambert 1960, pp. 139-149. Dell'opera si conoscono cinque esemplari, di cui il più antico risale alla fine dell'VIII secolo, ma è indicato come copia di un testo più antico; gli altri esemplari si possono porre tra fine VIII e VII secolo, tranne uno che è di epoca seleucide (cf. Saporetto 1995, pp. 21-26).

6 L'attribuzione delle varie frasi al servo o al padrone è incerta ed è stata proposta diversamente dai vari studiosi che si sono occupati del testo; è possibile, in particolare, che la frase "rompere il tuo collo ed il mio e gettarci nel fiume, è bene" sia parte della risposta del servo (cf. Lambert 1960; Buccellati 1972).

La conclusione riveste un'evidente importanza per l'interpretazione complessiva dell'opera e dovrà essere esaminata anche per le sue possibili implicazioni storico-religiose. Prima però esamineremo la settima sezione del dialogo, nella quale il padrone esprime (per poi abbandonarla) l'intenzione di offrire un sacrificio al proprio dio. Come argomento a favore di questa azione il servo sostiene che le offerte al proprio dio accrescono il credito del devoto presso di lui, mentre l'argomento a supporto della decisione di non offrire il sacrificio, *ila tu-lam-mad-su-ma ki-i kalbi arki-ka it-ta-na-lak*⁷, può essere inteso in due modi differenti: il servo potrebbe infatti scongiurare l'offerta onde non abituare la divinità a richiederla, seguendo l'uomo come un cane affamato⁸; oppure, al contrario (ed è l'interpretazione più diffusa), il consiglio del servo sarebbe quello di centellinare le offerte proprio in modo da rendere il dio docile come un cane, pur di ottenerle⁹. Ad alcuni l'immagine della divinità che emerge da questa considerazione del servo è parsa incongrua rispetto alla religione tradizionale mesopotamica; ciò però, piuttosto che come indizio di un'origine esterna¹⁰, parrebbe da interpretare come una estremizzazione paradossale, a fini parodici oppure polemici, di elementi di fatto presenti anche nella letteratura mesopotamica "seria", che descrive gli dèi affamati affollarsi "come mosche" sul primo sacrificio offerto loro dopo il diluvio¹¹ ed accucciarsi "come cani" per timore del diluvio¹². Secondo l'antropologia mesopotamica, del resto, l'uomo sarebbe stato creato per lavorare al posto degli dèi e fornire loro il cibo¹³. Tutto ciò comunque non esclude un valore umoristico di questo passo del dialogo (che peraltro si riferisce ad una divinità personale, quindi minore), attraverso il rovesciamento dell'immagine tradizionale del devoto quale ubbidiente

7 Linea 60 di Lambert.

8 "The overall sense is, «Be careful not to get your personal god into bad habits,» or in other words, 'One can teach an old god new tricks' " (Speiser 1954, p. 103).

9 L'espressione *alāku arki* può avere valore sia positivo che negativo, cf. CAD A,1 p. 320. Anche l'interpretazione precisa della linea successiva (*šum_s-ma par-ši šum_s-ma ila la ta-šal šum_s-ma mim-ma šá-nam-ma ir-riš-ka*) è discussa. Il dio esigerebbe, oltre alle offerte, anche altro, come l'esecuzione di attività oracolari o relative ad amuleti, secondo l'interpretazione di W. von Soden (Römer, von Soden 1990, p. 161), che propone ^d*la-ta-rak* invece di *ila la ta-šal*.

10 F.M. Fales (1981) pensa che il nostro dialogo possa costituire "una resa accadica, magari del tutto riscritta e riadattata, di un originale nato in Egitto" (p. 151). La mentalità del testo, per Fales, sarebbe più vicina alla tradizione egiziana che non a quella mesopotamica.

11 DINGIR.MEŠ *ki-ma zu-um-bé-e* UGU EN SISKUR.SISKUR *ip-taḥ-ru* (Gilgameš XI, 163, in George 2003; 162 in Parpola 1997). Il passo è ricostruito anche in Atrahasis, III, V, 34-35: [*i-/lu* (...) [*ki-ma zu-ub-bi*] *i e-lu ni-qi-i pa-aḥ-ru* (Lambert – Millard 1969, p. 98).

12 DINGIR.MEŠ *ki-ma* UR.GI₁ *kun-nu-nu ina ka-ma-a-ti rab-šu* (Gilgameš XI, 116). Un testo ugaritico narra come una volta il dio Yariḥ, come un cane (*km klb*), si trascinasse sotto il tavolo (KTU 1.114, 17-23).

13 Quando Greenstein (2007, p. 60) afferma che il passo coglie un qualcosa di vero, perché "someone who fulfills a god's demands expects to receive divine dividends, so that it seems that the god is dependent on the cultic offering of the devotee", mi pare che trascuri il fatto che la dipendenza degli dèi dalle offerte era ammessa dalla religione tradizionale, sebbene il dialogo la esaspera; trattandosi di un dio personale, peraltro, poteva ben essere che le uniche offerte rivoltegli fossero proprio quelle dei singoli fedeli (mancando un culto ufficiale).

“cane” del dio¹⁴ e l'impiego parodico di altri elementi presenti nella stessa tradizione religiosa mesopotamica¹⁵.

Un valore più satirico di questa sezione del dialogo è stato invece sostenuto da J. Bottéro, che propose di scorgervi la sarcastica polemica dell'autore dell'*Arad mitanguranni* contro un certo ritualismo che avrebbe urtato la sua più elevata spiritualità. Secondo questa interpretazione, infatti, è da presumersi che l'autore del dialogo “non intenda affatto né bestemmia né deridere gli dèi ed il loro culto, ma cerchi piuttosto di criticare la religiosità tradizionale dell'ambiente da cui ha tratto il suo personaggio principale, se non dei gruppi di pressione dissimulati dietro ai rappresentanti degli dèi. Egli ritiene quindi che, su un piano più vasto e non personale, una simile concezione religiosa basata impudentemente sul solo contratto del *do ut des* sia un'aberrazione degna di essere derisa e stigmatizzata, un vero e proprio svilimento degli dèi”¹⁶. Per Bottéro, infatti, il paragone dio-cane non sarebbe interpretabile come una sconfessione totale della religione da parte dell'autore del dialogo, in quanto i riferimenti a Šamaš e a Marduk, presenti nel dialogo¹⁷, sembrerebbero escludere un coerente ed integrale rifiuto della tradizione religiosa¹⁸.

L'interpretazione di Bottéro trascura tuttavia la struttura dialettica del testo, presupponendo che una delle due posizioni sostenute dal servo sia implicitamente quella condivisa dall'autore dell'opera; per essere valido per la sezione sul sacrificio, tuttavia, questo schema dovrebbe ricorrere anche nelle altre sezioni del dialogo. In questo senso sarebbe allora da adottare una prospettiva analoga a quella indicata da C. Saporetti, secondo il quale il dialogo svilupperebbe costantemente l'alternativa tra un *modus vivendi* appartato e frugale ed una maggiore partecipazione alla società e ai suoi piaceri¹⁹. Saporetti, del resto, si avvicina alla posizione di Bottéro ammettendo che, per ipotesi, l'alternativa “culto o non culto” potrebbe anche nascondere “una scelta di tipo morale (...) la rinuncia agli atti esteriori, e il rifiuto di una tipologia di divinità bassa e meschina, in favore di qualcosa di meno concretamente utile, ma tuttavia di più autentico, di più sentito, di più vero”²⁰. Tuttavia, mentre il fatto che, nel dialogo, si

14 Cf. Ponchia 1996, n. 61 p. 145; D'Agostino 2000, n. 72 p. 103.

15 Cf. Greenstein 2007, p. 60: “the depiction of hungry deities, in need of food just like flies, is no less satirical than the comparison of gods and dogs made by the servant in the Dialogue”.

16 Bottéro, p. 296. Un'interpretazione simile era già stata avanzata da S. Langdon: “The argument is that it is useless to make sacrifices to god, for it presupposes god's dependence upon man's service in the cult. God does not run after man seeking favor like a dog. Sacrifice avails nothing although it is ordered by the rules of the Babylonian religion, and required by orthodox rules even without consultation of god's will by omens (...) Whatever the orthodox religion prescribes as god's due from man, the requirement is futile, for god is absolutely independent of any thing which man may do” (Langdon 1923, p. 205).

17 Rispettivamente nella seconda e nella nona sezione.

18 Da rilevare che, nel favorevole commento del servo all'intenzione di banchettare esposta dal padrone, potrebbe esservi un riferimento al saziarsi di Šamaš (D'Agostino 2000, n. 42 p. 96).

19 Saporetti 1985; Saporetti 1995.

20 Saporetti 1987, p. 41. Al contrario, F. D'Agostino ritiene che il carattere paradossale di questa sezione, rispetto alla tradizione mesopotamica, sia un indizio del carattere comico dell'intero dialogo: “Non è concepibile, se non in una situazione volutamente ed artatamente creata come paradossale, che ci si interroghi in un testo babilonese sulla possibilità, o meno, di cercare l'aiuto

ponga in discussione l'attività sacrificale, anziché l'esistenza degli dèi, piuttosto che da una religiosità che rifiuta il ritualismo della tradizione, potrebbe derivare dalla impostazione stessa del dialogo, nel quale la discussione verte sulle azioni concrete che il padrone annuncia di voler compiere²¹, più in generale è da notare che il corso del dialogo (fino alla sezione conclusiva, che ne consegue) si basa proprio sulla cosciente incoerenza del servo, che si adegua duttilmente alla posizione del padrone. Anche in merito al sacrificio, dunque, il servo esprime due opposte prospettive, ma nei suoi commenti alle decisioni del padrone bene e male non sembrano dipendere da ciò che questi intende compiere, ma da ciò che vuole sentirsi dire²². E, del resto, la compresenza di pro e contro in ogni attività possibile è richiesta anche dall'interpretazione complessiva che del dialogo propone lo stesso Bottéro, per il quale l'opera esprimerebbe proprio la concezione dell'inconoscibilità, per l'uomo, del vero senso della realtà. Questa conclusione emergerebbe nella sezione finale ("chi è tanto alto da salire al cielo, chi è tanto grande da comprendere la terra?"), cui Bottéro attribuisce però la precisazione, implicita ma desunta da un confronto con il *Qohelet*, che gli dèi invece conoscono il senso delle cose. Secondo Bottéro, pertanto, il padrone vorrebbe inviare il servo all'altro mondo al fine di conoscere, per suo tramite, la verità, in quanto i morti avrebbero ricevuto dagli dèi una conoscenza superiore²³. Questa ipotesi, comunque, non spiega la proposta di gettare il proprio cadavere nel fiume, un atto che, lungi dal garantire un rapporto privilegiato con gli dèi, avrebbe portato alla temuta e miserevole condizione degli insepolti, costretti a vagare dopo la morte, una sorte profondamente temuta nella tradizione mesopotamica²⁴. Se attribuita al servo, questa affermazione dà un chiaro carattere ironico alla sua risposta; ma se la si considera parte della domanda posta dal padrone, come fa Bottéro, allora l'affermazione per cui il padrone intende uccidere prima

del proprio dio, senza la cui quotidiana presenza la ragione stessa della vita dell'uomo veniva meno". Analogamente, a proposito della quinta sezione, lo studioso afferma che "non era possibile, se non scherzando e volendo indurre il riso, che si trattasse a Babilonia della possibilità anche solo teorica di operare un *sartu*, termine che si contrappone lessicalmente a *kittu*, "giustizia" (D'Agostino 2000, pp. 87-89; 2004, p. 16).

- 21 Solo nel testo E, il più tardo, una sezione (la 4bis nella numerazione di Saporetta 1995) ha prima la parte passiva e poi quella attiva.
- 22 È possibile che il valore della forma *mitanguranni* sia proprio "concorda con me" (Kraus 1960, n. 5 p. 117, cf. D'Agostino 2000, n. 32 p. 93).
- 23 Saporetta propone due ipotesi alternative sul senso della frase finale del servo, accettando l'interpretazione di Bottéro: "al padrone che vuole ucciderlo per poi evocarlo ed avere da lui la conoscenza delle cose, che si acquisisce nell'Aldilà, lo schiavo potrebbe rispondere che non è concesso agli uomini vivere con questa conoscenza che è propria dei morti e degli dèi, per cui una volta impossessatosene sarebbe destinato a morire prestissimo. Oppure potrebbe rispondere che gli dèi non gli avrebbero permesso di tornare in ispirito sulla terra per rivelarla, ma che avrebbero chiamato a sé il padrone, desideroso di apprenderla, per accontentare questo suo desiderio" (Saporetta 1995, pp. 79-80).
- 24 Cf. Bottéro 1980, pp. 40-41; Cassin 1982, pp. 357-358. La "Wassertod" era impiegata anche come pena capitale, la cui gravità consisteva appunto nell'impedire la sepoltura del cadavere (Groneberg 1990, pp. 249-250). Il *gidim lú.ki.nu.túm.ma*, "the ghost of one unburied" era considerato un possibile molestatore dei vivi (Bayliss 1973, p. 116).

il servo non mi sembra prestarsi all'ipotesi dello studioso francese²⁵, dato l'evidente rapporto tra la prima proposta ("rompere il tuo collo ed il mio...") e la seconda ("no, servo, io ucciderò [solo] te e ti manderò avanti"). Mi sembra quindi preferibile interpretare questo passo nel senso che il padrone, dopo essersi divertito a farsi assecondare dal servo, cerchi di metterlo in difficoltà chiedendogli se, paradossalmente, la cosa migliore non sia allora andarsene in malora e, di fronte all'ennesima risposta inconcludente del servo, lo canzoni minacciandolo di morte.

Il confronto con il *Qohelet*, proposto da Bottéro, potrebbe però essere comunque illuminante, almeno secondo l'interpretazione proposta da E.L. Greenstein, secondo il quale il *Qohelet* satireggia la sapienza tradizionale: "wisdom cannot serve as a guide to life because it is self-contradictory and can lead to divergent and even contrary conclusions" (...) "wisdom does not have an absolute value. Qohelet's criticism of wisdom is not direct but indirect, by way of a satirical approach toward received wisdom"²⁶. In effetti, questo sembra essere un aspetto anche dell'*Arad mitanguranni*, poiché gli argomenti addotti dal servo paiono rappresentare quelle massime tradizionali²⁷ dal cui complesso è spesso possibile trarre sostegno parimenti ad una tesi ed al suo contrario²⁸. Anche la risposta del servo "chi è tanto alto da salire al cielo, chi è tanto grande da comprendere la terra?", del resto, "serves as a stock saying"²⁹.

Il dialogo, inoltre, sembra strutturare queste massime nella forma dialettica del "contrasto". In questo genere, caratteristico della letteratura mesopotamica, due soggetti (persone, animali o cose) si affrontavano in un dialogo in cui ciascun contendente tentava di dimostrare la propria superiorità portando una serie di argomenti a supporto³⁰. Si è anche pensato che l'*Arad mitanguranni* costituisse uno sviluppo euristico rispetto alla staticità dei contrasti³¹ e, addirittura, un passo verso la filosofia greca: "erede spirituale" dei contrasti, il nostro dialogo organizzerebbe le massime tradizionali all'interno di una struttura, sottolineando i limiti conoscitivi dell'uomo ma anche la sua capacità di accettarli³². Nell'*Arad mitanguranni* però i due interlocutori sono sempre concordi - ma su una serie di opposti - e le argomentazioni, sia favore che contro le intenzioni espresse dal padrone, sono addotte dal solo servo. Questo porta ad uno stravolgimento del sistema del "contrasto", per cui l'opposizione è assorbita all'interno di entrambi gli

25 Del resto, se la morte violenta era considerata una "brutta morte", come suggerisce Bauer (1989, p. 27), anche il suicidio (o l'omicidio) prospettati nel finale del dialogo avrebbero, di per se stessi, una valenza negativa ed incongrua rispetto all'ipotesi di Bottéro.

26 Greenstein 2007, p. 64. Cf. Levine 1997.

27 Speiser 1954, p. 105: "The servant, then, does little more than cite familiar sayings. It is this trait above all others that characterizes his replies". Per Lambert (*op. cit.*, p. 141) è uno solo il proverbio citato con certezza, anche se una frase, rieccheggiata dal poema di Gilgamesh, è da lui ricondotta ipoteticamente ad una fonte comune.

28 Cf. Bottéro 1991a.

29 Greenspahn 1994, p. 34.

30 Su questo genere cf. Bottéro 1991b.

31 Buccellati 1981, pp. 42-43.

32 Buccellati 1972. Per S.J. Denning-Bolle il senso del dialogo sarebbe che, dati i pro ed i contro di tutte le cose, il saggio deve sapere ponderare attentamente prima di decidere, mantenendo comunque il senso dell'umorismo (Denning-Bolle 1987, p. 229).

interlocutori ed è dall'impossibilità per ciascuno di essi di assumere saldamente una posizione che sorge la crisi, non dall'impossibilità di accordare tra loro i sostenitori di due tesi differenti: attribuendo entrambe le posizioni ad entrambi i dialoganti si crea quindi un'antilogia parallela da cui esce sconfitto non uno degli interlocutori, ma piuttosto la stessa possibilità di pervenire alla verità tramite la discussione. Il genere tradizionale del "contrasto" potrebbe quindi avere offerto uno spunto per il nostro dialogo, che in un certo senso ne costituisce una deformazione paradossale³³.

È stata avanzata l'ipotesi che il ruolo del servo, nell'*Arad mitanguranni*, venisse recitato da un *aluzinnu*, una figura professionale su cui sappiamo poco, ma che operava nel campo dell'intrattenimento³⁴ e che sembra potesse anche godere di una certa considerazione sociale. Poco si sa delle sue *performances*, ma sembra che la gamma delle sue attività fosse piuttosto ampia, comprendendo sia una comicità molto semplice e apparentemente adatta a spettacoli di strada, sia parodie di testi e pratiche "colti". Nella documentazione di cui disponiamo potrebbero essere parodiati un testo letterario "serio" (la visione dell'oltretomba di una principessa assira)³⁵, i tipici manuali contenenti raccolte di presagi, le ricette medico-magiche tradizionali³⁶ e i cosiddetti "menologi"³⁷. Indipendentemente da un suo rapporto diretto con il nostro dialogo, il ruolo rilevante della parodia all'interno della documentazione sull'*aluzinnu* sembra confermare, in ultima analisi, un suo particolare apprezzamento da parte degli scribi³⁸.

L'*Arad mitanguranni* sarebbe quindi fundamentalmente un testo di carattere umoristico, il cui autore ha impiegato, in modo parodico e satirico, elementi tratti dalla cultura scribale³⁹. Dal punto di vista storico-religioso una tale interpretazione dell'opera non favorisce le ipotesi che vi vedono l'espressione di una religiosità personale insofferente delle concezioni e del ritualismo di una tradizione che non soddisfa le esigenze spirituali dell'autore. Sebbene non sia escluso che il testo possa documentare, per almeno una parte dell'ambiente scribale da cui proviene l'opera, una certa disaffezione verso le pratiche rituali, il carattere umoristico e in parte paradossale dell'*Arad mitanguranni* inducono, in tal senso, ad una estrema prudenza. Ciò è valido, a maggior ragione, a proposito di un eventuale legame dell'opera con occasioni festive o cerimoniali nel cui ambito i suoi aspetti paradossali si sarebbero integrati.

33 Del resto, mentre nei "contrastati" gli interlocutori ambiscono a prevalere l'uno sull'altro, nell'*Arad mitanguranni* il servo cerca, per quanto gli è possibile, di sottomettersi al padrone.

34 Römer 1978, p. 67; D'Agostino (2000, n. 33 p. 61), comunque, non ritiene l'ipotesi fondata. Sull'*aluzinnu* cf. Römer 1978; D'Agostino 2000, pp. 26-39. Una parziale traduzione inglese dei testi pertinenti in Foster 1996, pp. 808-810.

35 Römer 1978, n. 52 p. 57.

36 Römer 1978, pp. 59-60

37 Römer 1978, pp. 62-63.

38 Sull'umorismo nella letteratura mesopotamica si veda Foster 1974; D'Agostino 2000.

39 Secondo Hurowitz (2007) nell'*Arad mitanguranni* è riscontrabile l'eco di un inno a Šamaš; il dialogo "functions, therefore, not only in a social context but in a literary one as well and is addressed to people who can be expected to be familiar with the Hymn to the Sun God".

Bibliografia

Bayliss, M.

1973 "The Cult of Dead Kin in Assyria and Babylonia", *Iraq* 35, 1973, pp. 115-125.

Bauer, J.

1989 "Der "schlimme Tod" im Mesopotamien", in H. Behrens – D. Loding – M.T. Roth (eds), *DUMU-E₂-DUB-BA-A. Studies in Honor of Åke W. Sjöberg*, Philadelphia 1989, pp. 21-27.

Bottéro, J.

1980 "La mythologie de la mort en Mésopotamie ancienne", in B. Alster (ed.), *Death in Mesopotamia. Papers read at the XXVI^e Rencontre Assyriologique Internationale*, Copenhagen 1980, pp. 25-52.

1991a "Il dialogo pessimista e la trascendenza", in *Mesopotamia. La scrittura, la mentalità e gli dèi*, Torino 1991 (ed. or. *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*, Paris 1987), pp. 279-298.

1991b "La 'tenson' et la réflexion sur les choses en Mésopotamie", in G.J. Reinink – H.L.J. Vanstiphout (eds), *Dispute Poems and Dialogues in the Ancient Near East. Forms and Types of Literary Debates in Semitic and Related Literatures* (OLA, 42), Leiden 1991, pp. 7-22.

Buccellati, G.

1972 "Tre saggi sulla sapienza mesopotamica-II. Il dialogo del pessimismo. La scienza degli opposti come ideale sapienziale", *OA* 11, 1972, pp. 81-100.

1981 "Wisdom and Not: The Case of Mesopotamia", *JAOS* 101, 1981, pp. 35-47 (pp. 42-43).

Cassin, E.

1982 "La mort: valeur et représentation en Mésopotamie ancienne", in G. Gnoli – J.-P. Vernant (éds.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge/Paris 1982, pp. 355-372.

D'Agostino, F.

2000 *Testi umoristici babilonesi e assiri*, Brescia.

2004 "Alcune riflessioni su umorismo e teatralità in Mesopotamia (a proposito dell'arad mitanguranni)", in H. Waetzoldt (hg.), *Von Sumer nach Ebla und zurück. Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern*, Heidelberg 2004, pp. 13-21.

De Liagre Böhl, F.M.T.

1951 "Die Religion der Babylonier und Assyrer", in F. König (hg.), *Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, II, Wien 1951, pp. 441-498.

1955 "Das Menschenbild in babylonischer Schau", in C.J. Bleeker (éd.), *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leiden 1955, pp. 28-48.

Denning-Bolle, S.J.

1987 "Wisdom and Dialogue in the Ancient Near East", *Numen* 34, 1987, pp. 214-234.

Fales, F.M.

1981 "Un nuovo sguardo al 'Dialogo del Pessimismo' accadico", *Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari* 20, 1981, pp. 137-153.

Foster, B.R.

1974 "Humor and Cuneiform Literature", *JANES* 6, 1974, pp. 69-85.

1996 *Before the Muses. An Anthology of Akkadian Literature*, Bethesda (Maryland).

Frankfort, H. – Frankfort, H.A. – Wilson, J.A. – Jacobsen, T.

1949 *Before Philosophy. A Study of the Primitive Myths, Beliefs and Speculations of Egypt and Mesopotamia*, London.

George, A.R.

2003 *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford.

Greenspahn, F.E.

1994 "A Mesopotamian Proverb and Its Biblical Reverberations", *JAOS* 114, 1994, pp. 33-38.

Greenstein, E.L.

2007 *Sages with a Sense of Humor: the Babylonian Dialogue between a Master and his Servant and the Book of Qohelet*, in R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta 2007, pp. 55-65.

Groneberg, B.

1990 "Zu den mesopotamischen Unterweltsvorstellungen: Das Jenseits als Fortsetzung des Diesseits", *AoF* 17, 1990, pp. 244-261.

Hurowitz, V.A.

2007 "An Allusion to the Šamaš Hymn in Dialogue of Pessimism", in R.J. Clifford (ed.), *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, Atlanta 2007, pp. 33-36.

Kraus, F.R.

1960 "Altmesopotamisches Lebensgefühl", *JNES* 19, 1960, pp. 117-132.

Lambert, W.G.

1960 *Babylonian Wisdom Literature*, Oxford.

Lambert, W.G. – Millard, A.R.

1969 *Atra-ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, Oxford.

Langdon, S.

1923 "Babylonian Wisdom. The Babylonian Dialogue of Pessimism", *Babyloniaca* 7, 1913-1923, pp. 195-209.

Levine, É.

1997 "The Humor in Qohelet", *ZAW* 109, 1997, pp. 71-83.

Parpola, S.

1997 *The Standard Babylonian Epic of Gilgamesh* (State Archive of Assyria Cuneiform Texts 1), Helsinki.

Ponchia, S.

1996 *La palma e il tamarisco e altri dialoghi mesopotamici*, Venezia.

Römer, W.H.P.

1978 "Der Spassmacher im alten Zweistromland. Zum ‚Sitz im Leben‘ altmesopotamischer Texte", *Persica* 7, 1975-1978, pp. 43-68.

Römer, W.H.P., von Soden, W.

1990 "Weisheitstexte I" (*Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, III/1), Gütersloh.

Saporetti, C.

1985 "Alcune considerazioni a proposito del Dialogo del Pessimismo", in S.F. Bondi – S. Pernigotti – F. Serra – A. Vivian (edd.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa 1985, pp. 475-487.

1987 "Qualche nota sulla sezione del sacrificio al dio nel dialogo del pessimismo", in F. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia: riti e culto. Atti della V settimana, Roma, 26 novembre-1 dicembre 1984*, Roma 1987, pp. 37-43.

1995 *Arad mitanguranni. Dialogo fra schiavo e padrone nell'antica Mesopotamia*, Pisa 1995.

Speiser, E.A.

1954 "The Case of the Obliging Servant", *JCS* 8, 1954, pp. 98-105.